

Ks. Cezary Naumowicz*
UKSW, Warszawa

DEBATA O PARUZZI CHRYSYTA W TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

W teologicznej refleksji o powtórny przyjsciu Chrystusa wybitni autorzy protestancy, jak Rudolf Bultmann, wczesny Karl Barth, Charles H. Dodd, podjeli próby interpretacji, które redukowaly paruzje z kategorii wydarzenia do kategorii symbolu. Apologiem oczekiwania paruzji stal sie natomiast przedstawiciel kolejnego pokolenia teologow protestanckich, Jürgen Moltmann. Debata o paruzji ogniskowala sie rowniez wokol interpretacji „przyszlosci Chrystusa”: ma byc ona jedynie „odslonieniem” tego, co juz zostalo calkowicie spelnione w misterium paschalnym (Barth), czy tez musi zostac dopelniona przez idee ostatecznego i definitywnego „wypelnienia” (Moltmann). Wydaje sie, ze wobec zbyt jednostronnych ujec Bartha i Moltmanna relacja miedzy krzyzem, zmartwychwstaniem i przyszloscia Chrystusa musi znalezc swoja zrownowazona artykulacje. Poszerzenie zas refleksji o paruzji na obszar trynitarny, eklezjologiczny, antropologiczny i kosmiczny pozwala na bardziej integralne ujecie – odnoszace sie zarazem do „przyszlosci Chrystusa”, jak i do przyszlosci ludzkosci, historii i calego stworzenia.

Istotna dla zycia Kosciola prawda wiary o ponownym przyjsciu Chrystusa na koncu czasow stawala sie w refleksji teologicznej ostatnich dziesiecioleci zapalnym punktem debat¹. Chociaz wszystkie chrzescijanski wyznania wiary mowa o „Chrystusie, który ma powrocic”, temat ten nie zawsze poddawany byl glębszej analizie. Pewne zakłopotanie i sceptycyzm w mówieniu o paruzji wynikały z ducha demitologizacji, obecnego w teologii nowozytniej. W obrębie teologii protestanckiej podejmowano próby interpretacji, które redukowaly paruzje z kategorii wydarzenia do kategorii symbolu. Innym ważnym wątkiem debaty teologicznej stala sie takze sama tresc oczekiwanej „przyszlosci Chrystusa”.

* Ks. dr Cezary Naumowicz, ks. diecezji lomzynskiej, adiunkt na Wydziale Studiow nad Rodzina UKSW w Warszawie, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; email: c.naumowicz@uksw.edu.pl.

¹ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 382.

PARUZJA – KATEGORIA WYDARZENIA CZY SYMBOLU? UWARUNKOWANIA STRUKTURALNE PARUZJI W RELACJI CZASU (HISTORII) I WIECZNOŚCI

Albert Schweitzer i przedstawiciele szkoły tzw. eschatologii konsekwentnej uznali, że charakterystyczne dla pierwszych chrześcijan oczekiwanie bliskiego końca czasów zostało zastąpione i niejako przewyciężone przez ideę historii, która miała toczyć się nieprzerwanie. Według Schweitzera przepowiadanie Jezusa było głęboko naznaczone apokaliptyką. Jezus oczekiwał szybkiego „wtargnięcia” Królestwa, a rozczarowanie spowodowane „opóźnieniem się” spowodowało, że miał On nadzieję na zrealizowanie się tego wydarzenia po swojej śmierci. Także po Jego śmierci i zmartwychwstaniu nie nastąpił zapowiadany koniec, co uruchomiło proces deeschatologizacji przesłania Jezusa. Paruzja „opóźniona” i odłożona na nieokreślony czas byłaby więc pewnym „wybiegiem” dla podtrzymania sensu wyznania wiary².

Po tragedii I wojny światowej w kontekście tzw. teologii kryzysu Karla Bartha i Rudolfa Bultmanna zaczęła się rodzić nowa refleksja eschatologiczna. To nie niemy bieg historii podkopuje oczekiwanie paruzji, lecz sama wieczność wdiera się ze swojej transcendencji, aby postawić w kryzysie każdą ludzką historię. Wydarzenia wojenne jaskrawo i boleśnie ukazały, iż wszystkie wartości oraz doświadczenia ludzkie jako historyczne podlegają śmierci i sądowi wieczności.

W drugim wydaniu *Listu do Rzymian*, fundamentalnym dziele teologii dialektycznej, Barth pisał o „wiecznym momencie” (*ewiger Augenblick*), który jest absolutnie różny od innych właśnie dlatego, że stanowi transcendentalny sens wszystkich momentów³. „Koniec historii” staje się naszym doświadczeniem nie w przyszłej historii, ale jedynie w owym granicznym „atomie czasu”, jakim jest wieczność. W każdym momencie możemy powiedzieć, że „koniec jest bliski”. Paruzja Chrystusa dokonuje się właśnie w tym wiecznym momencie (*nunc aeternum*), ponieważ jest ona obecnością Chrystusa. Barth myślał o tym momencie nie w kategoriach czasowych i ilościowych, lecz jako o jakościowym ograniczeniu ze strony wieczności. W ten sposób zniknął problem „opóźniania się paruzji”, podejmowany przez przedstawicieli eschatologii konsekwentnej. Koniec zapowiadany przez Nowy Testament nie jest wydarzeniem związanym z czasem, a wieczność nie jest przedłużeniem czasu. Eschatologia nie ma nic wspólnego

² Por. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951⁶ [pierwsze wydanie w roku 1913], s. 631nn. Należy zauważyć, iż w swoich poszukiwaniach Schweitzer nie wydobyla rzeczywistej nowości eschatologicznego przepowiadania Jezusa. Zostaje ono zredukowane do kontynuacji z tradycją judaistyczno-apokaliptyczną.

³ K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922 [pierwsze wydanie w roku 1919], s. 482: „Unvergleichlich steht der ewige Augenblick allen Augenblicken gegenüber, gerade weil er aller Augenblicke transzendentaler Sinn ist”.

z przyszłością. W przekonaniu szwajcarskiego teologa napięcie eschatologiczne nie zawiera się w relacji teraźniejszość – przyszłość, „już” – „jeszcze nie”, lecz w odniesieniu wieczności do czasu – przeszłego, obecnego i przyszłego⁴.

Podobne idee wyrażał Charles H. Dodd, twórca „eschatologii zrealizowanej” (*realized eschatology*), starający się wyprowadzić refleksję eschatologiczną z martwego punktu, do jakiego doprowadziła ją eschatologia konsekwentna. Dodd uznał, iż królestwo Boże już się urzeczywistniło w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Brakuje tylko urealnienia tego faktu na skalę globalną. Paruzja spełnia więc funkcję ukazywania na płaszczyźnie wspólnotowej czegoś, co realizuje się faktycznie na płaszczyźnie jednostkowej, tj. spotkania człowieka z Bogiem na końcu własnego życia⁵.

Karl Barth sprzeciwiał się chrześcijaństwu kulturowemu (*Kulturchristentum*), dążąc do uwolnienia eschatologii chrześcijańskiej od wiary w postępek i do ponownego doprowadzenia jej do swej właściwej godności. Przeciw wierze w postępek i systemowi historii uniwersalnej Hegla przedstawiciele teologii dialektycznej oraz Barth chętnie przywoływali słowa antyheglowskiego historyka Leopolda von Rankego: „Utrzymuję zaś, że każda epoka jest bezpośrednio obecna przed Bogiem i jej wartość opiera się nie na tym, co z niej wynika, ale na samej jej egzystencji”⁶. Uzbrojony w takie właśnie przekonanie, Barth w swojej *Kirchliche Dogmatik* mógł określić eschatologię jako „ponadhistoryczną”, „ahistoryczną” lub „protohistoryczną”.

Z biegiem czasu szwajcarski teolog dokonał swoistej samokrytyki i korekty swoich poglądów. W latach czterdziestych ubiegłego wieku przyznał, iż postawił w centrum uwagi „ponadczasowość”, a nie także „postczasowość”. Zdystansował się od „bezużytecznej gadaniny o «niedokonanej paruzji»”. Uznał, że wcześniej zajmował się poważniej teraźniejszością Bożego panowania, a nie samym jego nadejściem⁷.

Także po linii ponadczasowej eschatologii „wiecznego momentu” sytuowała się refleksja Rudolfa Bultmanna, dla którego eschatologiczne teksty biblijne należało interpretować w antropologicznym kluczu egzystencjalnym. Ze swojej radykalizowanej egzystencjalnie eschatologii Bultmann w „oczyszczającym” procesie demitologizacji usunął także paruzję jako jeden z elementów apoka-

⁴ Por. A. Maffei, „Dio ha tempo per noi”. *Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth*, „Quaderni Teologici del Seminario di Brescia” 8 (1998), s. 89-130.

⁵ C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, s. 50: „This declaration that the Kingdom of God has already come necessarily dislocates the whole eschatological scheme in which its expected coming closes the long vista of the future. The *eschaton* has moved from the future to the present, from the sphere of expectation into that of realized experience”.

⁶ C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Göttingen 1954, s. 165.

⁷ Por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zollikon-Zürich 1946², s. 716; tenże, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon-Zürich 1948, s. 524nn; por. także: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 383.

liptycznych. Spowodowało to brak jakiegokolwiek odniesienia do przyszłości w jego refleksji eschatologicznej. Definitywne wydarzenia dokonują się w eschatologicznym momencie egzystencjalnej decyzji, w ciągłej bliskości kryzysu, który Słowo Boże budzi w człowieku zaproszonym do podjęcia decyzji. Chrystus jest „końcem świata” nie w sensie temporalnym, lecz egzystencjalnym. Egzystencja eschatologiczna płynąca z wiary nie domaga się w ten sposób żadnych wypowiedzi o przyszłości. „Przyszłością” jest to, co przez wiarę w kerygmacie przychodzi do człowieka i wzywa go do ostatecznej decyzji⁸.

W obrębie myśli protestanckiej Oscar Cullmann starał się pośredniczyć między eschatologią konsekwentną Schweitzera a eschatologią egzystencjalną Bultmanna, dlatego jego refleksja zyskała miano „eschatologii mediacji”. Cullmann wskazał, iż wydarzenie Jezusa Chrystusa spowodowało nowy podział czasu: po wydarzeniu Paschy, centrum czasu dla chrześcijan nie jest już usytuowane w przyszłości, lecz w historycznym wydarzeniu, które już się dokonało. Z drugiej strony, chociaż centrum zostało już osiągnięte, to jednak koniec jeszcze nie nadszedł. Cullmann odwołał się do porównania z walkami wojennymi: decydująca o wojnie bitwa może się dokonać już we wczesnej fazie, a mimo to walki muszą trwać dalej aż do *Victory Day*. Wydarzenie krzyża i zmartwychwstania Chrystusa ukazuje bitwę już jako zwycięską, choć *Victory Day* jest oczekiwany później, kiedy Duch Święty przeniknie wszystko. Według Cullmanna zarówno Schweitzer, jak i Bultmann mylili się, twierdząc, że napięcie eschatologiczne wewnątrz pierwotnego chrześcijaństwa powstało wskutek opóźniania się paruzji. Sam Jezus przepowiadał królestwo już przecież obecne w Nim, a jednak wciąż oczekiwane w swojej pełni w przyszłości. Zgodnie z tekstem z 2 P 3,8 („Niech zaś dla was, umiłowani, nie będzie tajne to jedno, że jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień”) możliwość przedłużania się oczekiwania nie uszczupla pierwotnej świeżości i intensywności nadziei eschatologicznej⁹.

⁸ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, s. 184: „Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du must ihn erwecken”. Zauważmy, iż redukcja paruzji w refleksji eschatologicznej Dodda i Bultmanna dokonuje się na mocy ciągłego rozdzielania faktu od jego znaczenia, wydarzenia od jego interpretacji. To samo zresztą czynią ci autorzy, analizując problematykę zmartwychwstania Chrystusa. Por. Ch. Duquoc, *Cristologia. Saggio teologico*, Brescia 1974, s. 595-596; por. także J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988, s. 166-174; C. Rychlicki, *Wiara – nadzieja – miłość wobec wieczności. Z zagadnień współczesnej eschatologii*, Płock 2001, s. 156-157.

⁹ O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1948, s. 26: „Cette citation [2 P 3, 8] envisage à la fois la possibilité que cette attente dure des siècles et que l'homme ne connaisse rien de sa durée. Cependant, l'expérience n'a rien perdu dans 2 Pierre de sa fraîcheur et de son intensité primitives”. Por. G. Ancona, *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 234-235.

W kolejnym pokoleniu teologów protestanckich Jürgen Moltmann podjął krytykę wspomnianych prób likwidacji paruzji i zdecydowanie stanął w obronie jej oczekiwania. Zdaniem tego teologa temat paruzji przynależy przede wszystkim do chrystologii, a nie do eschatologii. Jest ona ostatecznym wypełnieniem szlaku Chrystusa będącego „w drodze”. Moltmann ubolewa, że we współczesnych chrystologiach (wymienia np. Wolfharta Pannenberg, Waltera Kaspera) temat paruzji zniknął lub jest szczątkowo traktowany. Paruzja nie jest jakimś zbytecznym dodatkiem do historii Jezusa, ale jest jej celem i wypełnieniem. Ponadto jednostronne złączenie oczekiwania na powrót Chrystusa z ideą sądu ostatecznego „zdusiło” i zaciemniło nadzieję na „królestwo bez końca”. Chrystus-Sędzia stawał się Tym, którego raczej lękano się, niż oczekiwano z nadzieją. Lęk przed sądem paraliżował oczekiwanie paruzji. Według Moltmanna nie należy usuwać oczekiwania na sąd jako zbytecznego elementu apokaliptycznego, lecz raczej zintegrować je z oczekiwaniem na Chrystusa, ale nie odwrotnie. Sąd także jest przedmiotem dobrej nowiny i nadziei, ponieważ Sędzią będzie sam Ukrzyżowany, który już umarł za nasze grzechy i dlatego przyjdzie sędzić (*Richten*), aby „naprostować” (*aufrichten*) oraz przywieść do porządku (*zurechtbringen*)¹⁰.

Temat paruzji pojawia się u Moltmanna w różnych teologicznych kontekstach i pod różnymi określeniami. W swojej „trylogii nadziei” Moltmann mówi o „przyszłości Chrystusa”¹¹. Interpretuje on wydarzenie Chrystusa nie jako wypełnienie, lecz jako potwierdzenie obietnicy, która dalej otwiera się ku przyszłości swego ostatecznego spełnienia. Eschatologia chrześcijańska mówi o Jezusie Chrystusie i o Jego przyszłości: uznaje rzeczywistość zmartwychwstania Jezusa i zapowiada przyszłość Zmartwychwstałego.

W swojej dojrzałej chrystologii Moltmann w zasadzie nie dokonuje różnic między „paruzją” a „eschatologicznym nadejściem Boga”. W jego późniejszej eschatologii perspektywa eschatologiczna łączy się z milenarystycznym królestwem Chrystusa¹², a o eschatologicznym nadejściu Boga teolog wypowiada się niechrystologicznie. Może to być spowodowane tym, iż paruzja zostaje złączona przede wszystkim z milenarystycznym królestwem Chrystusa w historii, a nie z nadejściem wiecznego królestwa i nowego stworzenia.

¹⁰ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 339-340.

¹¹ Wyrażenie „przyszłość Chrystusa” zostało ukute w czasach teologii dialektycznej przez Eduarda Thurneysena. Por. E. Thurneysen, *Christus und seine Zukunft*, „Zwischen den Zeiten” 9 (1931), s. 186-211.

¹² Nieśmiały we wcześniejszych dziełach wątek tysiącletniego królestwa Chrystusa nabiera w dojrzałej eschatologii Moltmanna dużej wagi i jest postrzegany jako jeden z intrygujących tematów we współczesnej refleksji eschatologicznej. Milenarystyczne oczekiwanie staje się mediacją pomiędzy historią powszechną, końcem świata a nową ziemią. Kiedy brakuje idei takiego „przejścia”, historia kończy się nagle wielkim, ostatecznym wybuchem. Takie wizje nie nabierają żadnego znaczenia dla naszego życia i działania. Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 38nn; tenże, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 56.

Zdaniem Moltmanna Schweitzer i przedstawiciele eschatologii konsekwentnej zbyt pośpiesznie oddalili się od Jezusa i pierwotnego chrześcijaństwa. Odczuwali Jezusa i pierwotne chrześcijaństwo jako „obcych”, by zainspirować się – w kontekście chrześcijaństwa kulturowego XIX wieku – wiarą w postęp i w moralne spełnienie świata. Dokonali w ten sposób temporalizacji (*Verzeitlichung*) eschatologii i oczekiwania paruzji, tzn. paruzja Chrystusa została zrównana z czasową przyszłością i wpisana w upływający czas, raz bliski, to znowu daleki. W ten sposób rozumiana paruzja nabierała charakteru przemijającego, właściwego dla każdej innej przyszłości czasowej, i nie mogła zostać pomyślana razem z „końcem czasu”. A przecież w wydarzeniu paruzji sam czas ulega transformacji. Prawdziwa eschatologia nie jest związana z przyszłą historią, lecz z przeszłością historii¹³.

Moltmann ocenia więc eschatologię konsekwentną jako transpozycję eschatologii w czas, a tym samym jej rozkład. W tę kategorię oceny wpisuje także „eschatologię mediacji” Cullmanna. Według Moltmanna idea czasu linearnego nie jest biblijna, jak się wydawało Cullmannowi, lecz wywodzi się z naturalistycznych nauk nowożytnych. Zgodnie z tą ideą różne epoki należy określać ilościowo i dlatego nie sposób kwalifikować je w zakresie historiozbawczym. Cullmann wydaje się wyobrażać przyszłość Chrystusa jako ostatnią kartkę w kalendarzu. Teologia historiozbawcza, która opiera się na już zaprogramowanym Bożym „planie zbawienia”, jest teologią oświeceniową, deistyczną, wobec której Moltmann wysuwa następujące pytania: „Jeśli w kalendarzu znajduje się «dzień Jezusa Chrystusa», Bóg pozostaje jeszcze wolny? [...] Czy nie jest raczej prawdą, iż to nie «ostatni dzień» przyniesie nam paruzję Chrystusa, lecz przeciwnie, [...] iż Chrystus nie przybywa «z czasem», ale przemieniając czas?”¹⁴. Historiozbawcze „uczасowanie” eschatologii poddaje ją mocy przemijania.

W opinii Moltmanna należy dokonać rozróżnienia pomiędzy pojęciami określającymi przyszłość: *adventus* i *futurum*. Rozróżnienie to zrodziło się w debacie wokół dzieła *Teologia nadziei* i jest podtrzymane w całej teologicznej twórczości Moltmanna¹⁵. Paruzja, która dosłownie oznacza „przybycie” lub „obecność”, w języku łacińskim jest tłumaczona jako *adventus*, a w niemieckim *Zukunft*, aby wyrazić to, co nadejdzie. *Futurum* zaś oznacza to, co będzie, na zasadzie ekstrapolacji z terażniejszości; lecz wszystko to, co będzie, pewnego dnia już nie

¹³ Por. J. Moltmann, *Exegese und Eschatologie*, w: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München 1968, s. 57-92, tu s. 82nn; tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 26.

¹⁴ Tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 29.

¹⁵ Por. J. Moltmann, *Risposta alla critica della „Teologia della speranza”*, s. 93, w: *Dibattito sulla „Teologia della speranza” di Jürgen Moltmann*, red. W.D. Marsch, Brescia 1973, s. 265-315, tu s. 278-284; tenże, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*, „Internationale Dialog Zeitschrift” 1 (1969), s. 2-13; por. także: A. Nossol, *Futurum i novum jako elementy konstytutywne pojęcia Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 205-216.

będzie. Taka przyszłość mówi więc tylko o przyszłym przemijaniu. To zaś, co „nadchodzi”, znajduje się ontologicznie blisko tego, czego jeszcze nie ma, lecz może być i dlatego nie rozplywa się w nim. Według chrześcijańskiego oczekiwania paruzja przynosi koniec czasu i początek wiecznego stworzenia, a więc znajduje się w relacji nie tylko do przyszłości istnienia, ale również do jego terażniejszości i przeszłości. Jako koniec czasu paruzja jest współczesna wszystkim czasom i przychodzi w jednym momencie, ponieważ przyszłość Chrystusa przynosi też koniec procesów stawania się i przemijania¹⁶.

Zbyt pośpiesznie zestawiając ze sobą dwóch wielkich teologów, Bartha i Bultmanna¹⁷, niejednokrotnie różniących się przecież w swoich refleksjach, Moltmann łączy i określa ich stanowiska jako transpozycję eschatologii w wieczność, a tym samym likwidację samej eschatologii. W ramach takiej dialektyki przyszłość eschatologiczna jest widziana jako przyszłość całkowicie alternatywna wobec terażniejszości¹⁸.

Zdaniem Moltmanna egzystencjalna interpretacja eschatologii w ujęciu Bultmanna jest do pewnego stopnia poprawna, ale mało się przyczynia do zrozumienia także historii świata i natury, których zresztą w ogóle nie bierze pod uwagę. Tłumaczenie przyszłości tylko w aspekcie indywidualnym nie oznacza jeszcze, że problem przyszłości został rozwiązany. Umieszczenie dnia śmierci jednostki w miejsce „dnia ostatecznego” nie przynosi rozwiązania problemu przyszłości umarłych. Ludzi nie interesuje tylko i wyłącznie ich własna indywidualna egzystencja, ale także trudy i zmagania w obszarze historii oraz ich relacja z przyrodą. Co oczywiście nie oznacza, że nie można podjąć „decyzji osobistej”, zdecydowanie przeciwstawiając się światu¹⁹.

Jeżeli zaś chodzi o Bartha, nawet jeśli dokonała się w jego późniejszej teologii ewolucja poglądów w relacji eschatologii i historii, w opinii Moltmanna nie wystarcza dodać „postczasowość” do „ponadczasowości”, nadać przyszłości jakiegoś pierwszeństwa wobec przeszłości i terażniejszości, aby potwierdzić obecne w czasie napięcie eschatologiczne. Dynamiczna metafora św. Pawła: „noc się posunęła, a przybliżył się dzień” (Rz 13,12) zostaje rozumiana przez Bartha (także przez innego teologa, Paula Althausa) w dialektycznym, statycznym schema-

¹⁶ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 339nn.

¹⁷ Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen 1993, s. 563, 636.

¹⁸ Sam Moltmann przyznaje, że takie stanowisko on sam zajmował w swojej *Teologii nadziei* – ustanawiając ostre rozumienie dialektyki krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. Rezultatem tego była sztywna dialektyka przeciwstawieństw między „starym” a „nowym”, historią a eschatologią, w rodzaju „dialektyki negatywnej” T.W. Adorna. W swoich systematycznych przyczynkach do teologii od początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku używa on bardziej elastycznych form tej dialektyki. Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 236; tenże, *Hope and Reality: Contradiction and Correspondence*, w: *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, red. R. Bauckham, Edinburgh 1999, s. 77-85, tu s. 81n.

¹⁹ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 36nn; tenże, *Exegese und Eschatologie*, s. 71.

cie czasu i wieczności. Jeśli każda fala czasu wydaje się rozбивać o brzeg wieczności, w takim razie nie ma już żadnej rzeki, żadnego upływu czasu, lecz tylko wieczny powrót tego samego, przyplawy i odpływy. Czas zostaje tu rozumiany nie w sensie eschatologicznym czy nawet historycznym, lecz w sensie naturalistycznym, jako przeszłość. Dla wieczności wszystkie epoki są współczesne i zarazem obojętne. Zdaniem Moltmanna takie stanowisko odzwierciedla raczej spokój biblijnego Koheleta niż mesjańską pasję proroka Izajasza²⁰.

Barth, Bultmann, Althaus i inni teologowie starali się ukazać problem paruzji jako nieistotny dla prawdziwej wiary, ponieważ ona sama doświadcza obecności Boga w każdym momencie²¹. Każdy czas jest „ostatnim czasem”, każdy moment „atomem wieczności”, a każda epoka stoi bezpośrednio przed Bogiem. Paruzja Chrystusa jest ponadczasowa, jest związana z wiecznością (*futurum aeternum*). Wobec Bożej wieczności, która wdiera się w czas, wszystkie segmenty czasowe znikają. Jeśli paruzja Chrystusa zostaje utożsamiona z Bożą wiecznością, nie ma żadnego punktu czasowego, przez który mogłaby ona „wejść” w czas. Nie ma więc przyszłego końca czasu, lecz jedynie ograniczenie wszystkich czasów całej historii przez „wieczny moment” Boga²². Dlatego w swoim *Liście do Rzymian* wczesny Barth pytał: „Jak ma zatem «nadejść» to, co zgodnie ze swym pojęciem nie może «wejść»?”²³.

Wyliczanie kolejnych paruzji Chrystusa (Chrystus przyszedł w ciele – przychodzi w Duchu – przyjdzie w chwale), dokonywane także przez samego Bartha, Moltmann ocenia jako wprowadzające w błąd. W ten sposób próbuje się bowiem dostosować wieczność Chrystusa do trzech modalności czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, przez co wiara chrześcijańska traci swoją eschatologiczną orientację. Pierwotne chrześcijaństwo nie odnosiło wyrażenia „paruzja” do przyjścia Chrystusa w ciele. Paruzja nie miała też znaczenia „powrotu”. Samo wyrażenie „powrót” również może wprowadzać w błąd, gdyż sugeruje nieobecność Chrystusa, pustkę chrystologiczną. Dlatego Moltmann, idąc za tradycją Lutera i Paula Gerhardta, często posługuje się wspomnianym już wyrażeniem „przyszłość Chrystusa”²⁴.

Przeciwstawiając się tak „uczasowieniu” oczekiwania paruzji, jak i jej transpozycji w wieczność, które nie respektują eschatologicznego ukierunkowania

²⁰ Por. tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 35.

²¹ Eschatologia „wiecznego momentu” ma zresztą swoje mistyczne korzenie już u Schleiermachera, który pisze: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion” (F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, cyt. za: J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 39).

²² Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 341n.

²³ K. Barth, *Römerbrief*, s. 484.

²⁴ Por. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eschatologie*, München 1964, s. 140nn.

wiary chrześcijańskiej, Moltmann proponuje kategorię *novum* – jako właściwą dla określenia eschatologii historii²⁵.

W tekście Apokalipsy 1,4 czytamy: „Łaska wam i pokój od Tego, Który jest, i Który był i Który przychodzi”. Można by się było raczej spodziewać w końcu tego wersetu słów: „Który będzie”. Jednak linearna koncepcja czasu zostaje tu przełamana w swoim trzecim członie, co ma swoje ważne konsekwencje w sposobie pojmowania Boga i czasu. Przyszłość Boga nie oznacza, że będzie On w ten sam sposób, w jakim był i jest, lecz że przychodzi do świata („Gottes Sein ist im Kommen, nicht im Werden!”²⁶). Razem z Bogiem przychodzi do nas istnienie, które nie umiera, i czas, który już nie przemija, życie wieczne i wieczny czas. Jego wieczność nie jest jakąś formą współczesności bez czasu, lecz mocą Jego przyszłości nad każdym czasem historycznym²⁷. Przyszłość Boga czyni możliwym nowe stawanie się człowieka (Iz 60,1) i otwarcie się człowieka na tę przyszłość (Mt 4,17). Spotkanie między przyszłością Boga i nawróceniem człowieka czyni czas „czasem wypełnionym” (Mk 1,15)²⁸.

Kategoria *novum*, obecna już u starotestamentalnych proroków, w sposób dominujący naznacza język eschatologiczny Nowego Testamentu. Przyszłość Zmartwychwstałego to nowe stworzenie, *novum ultimum*, które wytryska z historii starej rzeczywistości, zaskakuje nas, nie niszczy „starego”, przyjmuje go i ponownie stwarza. Jeśli we wczesnych swoich dziełach Moltmann prezentował ostrą i radykalną dialektykę w relacji starego stworzenia do nowego (w *Teologii nadziei* mówił wręcz o nowym stworzeniu: *creatio nova ex nihilo*), to z biegiem czasu formułuje schemat ciągłości w nieciągłości (*creatio nova ex vetere*)²⁹.

W ocenie Moltmanna myśl filozoficzna Ernesta Blocha umożliwiła odzyskanie kategorii *novum* w teologii chrześcijańskiej. Jednak *novum* Chrystusa czyni

²⁵ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 39: „Das «Eschaton» ist weder das Futur der Zeit noch die zeitlose Ewigkeit, sondern die Zukunft und An-kunft Gottes. Wir verwenden dafür einen adventlichen Begriff der Zukunft. Er entspringt aus der Gottesgeschichte, den Erfahrungen und Erwartungen Gottes, wie sie in den biblischen Schriften berichtet werden. Wir entfalten ihn philosophisch in einem Zeitverständnis, das die Zukunft als Ursprung und Quelle von Zeit überhaupt auffasst. Wir nehmen die Kategorie Novum als die geschichtliche Kategorie, die für das Eschatologische in der Geschichte bezeichnend ist”.

²⁶ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 40. Jest to jasna krytyka pozycji wyrażonych przez E. Jüngela, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1976³; por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 310.

²⁷ Analogicznie wyraża się: W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, w: Ernst Bloch zu ehren. *Beiträge zu seinem Werk*, red. S. Unsfeld, Frankfurt am M. 1965, s. 209-225.

²⁸ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, s. 39.

²⁹ Por. C. Naumowicz, *L'evoluzione del pensiero escatologico in Jürgen Moltmann*, „Archivio Teologico Torinese” 16,2 (2010), s. 352-368, tu s. 352-354. Sposób rozumienia „momentu eschatologicznego”, który zamknie i wypełni czas, jest wyjaśniany przez Moltmanna w obrębie jego dosyć złożonej teologii czasu. Por. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1985, s. 124nn; tenże, *Der Weg Jesu Christi*, s. 305nn; tenże, *Das Kommen Gottes*, s. 307nn.

możliwym posiadanie nadziei nie tylko na to, co jest możliwe dla człowieka (jak u Blocha), lecz także na to, co nie jest dla człowieka możliwe, ponieważ jest możliwe dla Boga³⁰.

INTERPRETACJA „PRZYSZŁOŚCI CHRYSYUSA”: „ODSŁONIĘCIE” („ENTHÜLLUNG”) CZY „WYPEŁNIENIE” („ERFÜLLUNG”)?

Barth w swoim dziele *Dogmatik im Grundriss*, komentując artykuł wiary: „Przyjście Jezusa Chrystusa – Sędziego”, wskazuje na pierwszą paruzję Chrystusa, która dokonała się w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu, i która posiada moc Bożej teraźniejszości. Miejsce, z którego pochodzi wspólnota chrześcijańska ze swym wyznaniem Jezusa Chrystusa, jest tym samym, ku któremu podąża. W ten sposób jej wspomnienie jest zarazem jej oczekiwaniem. Chrześcijańska nadzieja mogłaby się bowiem rozmyć w nieokreślonym oczekiwaniu „lepszyc czasów”, innego życia. Nie może zostać zapomniana właściwa treść i podmiot tego oczekiwania: Ten, który przyjdzie, jest Tym, który jest. Podążamy na spotkanie Tego, od którego przychodzimy. W ten sposób Kościół nie wskazuje na jakąś próżnię, kiedy dodaje ludziom odwagi i napędza nadzieją. Wzbudza raczej odwagę i nadzieję wobec tego, co się już wydarzyło. *Perfectum* zdania „wykonało się!” ma moc zdania przeszłego („W Twoim ręku są moje losy”, Ps 31,16). Mocą tego przekonania jak Elias z wędrujemy czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb.

Powtórne przyjście Chrystusa będzie więc przybyciem Tego, który tu był. Wystąpi ze stanu ukrycia, w którym wciąż jeszcze przybywa, w którym zwiastuje Go Kościół i w którym jest nam teraźniejszy jedynie poprzez swoje słowo. Rozerwie niebios a i stanie przed nami jako siedzący po prawicy Ojca tak, że nikt już nie będzie mógł się mylić. Jego oczekujemy, przybędzie i objawi się jako Ten, którego już znamy. „Wszystko się już stało, chodzi tylko o to, by zabrane zostało przykrycie i by wszyscy to mogli ujrzeć. On już to wykonał i posiada moc, by to uczynić jawnym”³¹.

W paruzji w całej swej wyrazistości i jawności ukaże się owo „wykonało się”. Wszyscy idziemy ku objawieniu tego, co jest. Jeszcze może się wydawać, że wcale tak się sprawy nie mają, ale wspólnota zwiastuje Chrystusa i decyzję, która w Nim zapadła. „Cóż przynosi przyszłość? Nie zwrot w historii raz jeszcze, lecz

³⁰ Por. J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, w: *Perspektiven der Theologie*, s. 174-188.

³¹ K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1947, s. 157: „Es ist alles geschehen, es geht nur doch darum, dass die Decke weggezogen wird und alle es sehen können. Er hat es schon vollbracht und er hat die Macht, es offenbar zu machen”.

objawienie tego, co jest. To przyszłość, lecz przyszłość tego, co Kościół pamięta; tego, co już się wydarzyło raz na zawsze. Alfa i Omega są tym samym³².

Teraźniejszość jest znikoma i marna, zaznacza Barth, nie zadowala nas nawet terażniejszość Kościoła i społeczności chrześcijan, dlatego ta społeczność może i powinna podporządkować się wołaniu o powrót do swoich początków, a jednocześnie wołaniu na spotkanie przyszłości Chrystusa, który jest Ten sam wczoraj i dziś, i dlatego również jutro.

Recepcja dziedzictwa teologicznego Karla Bartha jest w twórczości Moltmanna dość złożona. Na uniwersytecie w Getyndze Moltmann chłonał myśl tego wielkiego teologa i pozostał wierny wielu poglądom dojrzałego Bartha. Pomimo to pomiędzy dwoma teologami widoczne są znaczące różnice. Sam Moltmann stwierdza: „W jego [Bartha – C.N.] myśli są liczne punkty, które mogą być rozwinięte i które pozwalają wyjść poza Bartha, na pewno nie po to, aby go zabić, jak Edyp uczynił ze swoim ojcem, lecz aby pójść dalej po linii przez niego wyznaczonej. [...] Ja sam uważam się za ucznia, a nie za przeciwnika Bartha³³”.

Teolog nadziei zaznaczył, że nie może zaakceptować teologii Objawienia Bartha, w której ostateczne Objawienie Chrystusa jest interpretowane za pomocą kategorii „odsłonięcia”. Jeśli, jak twierdzi Barth, w śmierci Chrystusa na krzyżu całe zbawienie jest już dokonane i wypełnione, nie mają więc sensu zapowiedzi przyszłego zbawienia, które znajdujemy w Nowym Testamencie. Daleka przeszłość zbawienia będzie mogła zostać tylko odsłonięta w paruzji Chrystusa, która sama z siebie nie dodaje niczego nowego do zbawczego wypełnienia.

W *Teologii nadziei* Moltmann zapytuje: „Co więc przynosi przyszłość Chrystusa? Nie tylko zwykłe powtórzenie i nie tylko odsłonięcie historii, lecz także coś, co dotąd jeszcze się nie wydarzyło za pośrednictwem Chrystusa. Chrześcijańskie oczekiwanie nie kieruje się ku nikomu innemu, jak tylko ku Chrystusowi, który już przyszedł, ale też spodziewa się od Niego czegoś nowego, co jeszcze nie nastąpiło, oczekuje, że wypełni się we wszystkim panowanie Tego, który został ukrzyżowany – panowanie rozciągające się na wszystko i obiecane w Jego uwielbieniu³⁴”.

Zdaniem Moltmanna kategoria „odsłonięcia” (*Enthüllung*) musi zostać dopełniona przez kategorię ostatecznego i definitywnego „wypełnienia” (*Erfüllung*). W Chrystusie wszystkie Boże obietnice znajdują swoje potwierdzenie i uprawnienie, ale jeszcze nie ostateczne wypełnienie. W ocenie Moltmanna dla Bartha wydarzenie Chrystusa jest wydarzeniem pojednania, a przyszłość Chrystusa

³² K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, s. 159: „Was bringt die Zukunft? Nicht noch einmal eine Geschichtswende, sondern die Offenbarung dessen, was ist. Sie ist Zukunft, aber die Zukunft dessen, dessen die Kirche sich erinnert; dessen, was ein für allemal schon geschehen ist. Das Alfa und das Omega sind dasselbe”. Por. tamże, s. 152nn.

³³ W wywiadzie dla B. Mondin, *Teologi del protestantesimo: Jürgen Moltmann*, „Città di Vita” 37 (1982), s. 179.

³⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, s. 208n.

staje się wydarzeniem czysto noetycznym, ponieważ wyjawia to, co już zostało wypełnione przez Wcielenie. W ten sposób Wcielenie staje się sztywnym horyzontem eschatologii. Według Moltmanna wydarzenie Chrystusa uruchamia proces pojednania. Jeśli eschatologia jest oparta na chrystologii, jak słusznie postuluje Barth, to chrystologia staje się chrystologią w perspektywie eschatologicznej, gdzie centralna staje się kategoria przyszłości Chrystusa³⁵.

Paruzja Chrystusa nie przynosi więc tylko „odsłonięcia” zbawczego znaczenia śmierci Chrystusa, ale wypełnienie historii obietnic Chrystusa. Tylko dzięki paruzji rozpocznie się królestwo bez końca, zostaną osuszone wszystkie łzy, Izrael zostanie zbawiony, a świat na nowo stworzony. Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego jest antycypacją Jego paruzji w chwale, a paruzja wypełnieniem zmartwychwstania.

Jak możemy usprawiedliwić dyskurs o paruzji Chrystusa, która się jeszcze nie dokonała? Czy nie chodzi tu tylko o czystą spekulację? Wypowiedzi o paruzji są konieczne ze względu na dynamizm tymczasowości, w jakim dokonuje się nasze doświadczenie historii Chrystusa. Misja mesjańska Jezusa, Jego apokaliptyczne cierpienia oraz eschatologiczne zmartwychwstanie odsyłają dalej, ku Jego wiecznemu królestwu. Na temat paruzji mamy jedynie prostą Ewangelię Chrystusa z obietnicą Jego przyszłości i przyjścia. To nie „koniec czasu” przyniesie paruzję, ale paruzja doprowadzi kruchość i nędzę tego świata ku końcowi i ku chwale wiecznego królestwa³⁶.

Widzieliśmy, że dyskusja wokół „opóźniania się paruzji” doprowadziła do transpozycji eschatologii w czas. W ocenie Moltmanna problem ten stanowi rodzaj teodycei dla wiary chrześcijańskiej. U tych, którzy cierpią jakiś rodzaj napięcia między Bożą obietnicą nowego świata sprawiedliwości i życia wiecznego a nieprzerwaną kontynuacją tego świata z jego złem i przemijaniem, rodzi się poczucie, że Bóg „opóźnia” wypełnienie obietnicy. Eschatologia nie może uciec od tego problemu lub go ignorować, lecz podtrzymać ten problem teodycei jako otwarty. Problem opóźnienia eschatologicznego spoczywa w sercu nadziei eschatologicznej³⁷.

Z hermeneutyki i teologii nadziei Moltmann wyprowadza swoistą praktykę życia, którą można by określić jako „etykę paruzyjną”. Życie w nadziei paruzji oznacza coś więcej niż oczekiwanie. Chodzi o bycie mocnymi w wierze, o życie w „kreatywnym oczekiwaniu” Tego, który nadchodzi. Ludzie nie żyją, opierając się tylko na tradycji, ale także na oczekiwaniach i antycypacjach. Oczekiwanie przyszłości Chrystusa ustawia terażniejszość w świetle tego, co nadejdzie,

³⁵ Por. J. Moltmann, *Probleme der neueren evangelischen Eschatologie*, „Verkündigung und Forschung” 2 (1966), s. 100-124.

³⁶ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 343nn.

³⁷ Podobnie W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, s. 66-79; tenże, *Systematische Theologie*, t. 2, Göttingen 1991, s. 189nn; W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1972³, s. 166.

i pozwala doświadczać już teraz cielesnego życia w mocy zmartwychwstania, angażować się dla sprawiedliwości i pokoju w świecie, który współpracuje z nadchodzącym królestwem Bożym³⁸.

Inny wybitny protestancki teolog, Wolfhart Pannenberg, w swojej refleksji, bardziej wyważonej w porównaniu z myślą Moltmanna, większą uwagę zwraca na rolę Ducha Świętego w eschatologicznym wypełnieniu, a związek pneumatologii z eschatologią ujmuje bardziej trynitarnie. Analizując relację między eschatologicznym działaniem Ducha Świętego i powrotem Jezusa (*Wiederkunft Jesu*), Pannenberg wskazuje, że nie należy ich rozumieć jako konkurencyjnych między sobą. Z wielu tekstów św. Pawła wynika, że działanie Ducha Świętego będzie konstytutywne dla samego powrotu Chrystusa, tak jak to miało miejsce w zmartwychwstaniu Jezusa. W działaniu Ducha Świętego jest obecny uwielbiony Chrystus, a dzieło Ducha zainaugurowane we wcieleniu i zmartwychwstaniu Jezusa wypełni się w momencie powrotu Syna. W perspektywie wieczności mamy tu do czynienia z jednym i tym samym wydarzeniem, skoro już samo wcielenie jest początkiem Bożej przyszłości i wejściem wieczności w czas. Nasze wyznanie wiary we wcielenie Jezusa opiera się na Jego zmartwychwstaniu, a rzeczywistość Paschy Chrystusa znajdzie swoje definitywne i jawne potwierdzenie przy Jego powtórny przyjsciu. Zmartwychwstanie Jezusa jest antycypacyjnym ukazaniem eschatologicznej rzeczywistości nowego życia w nowym stworzeniu. Ściśle związek, jaki istnieje pomiędzy zmartwychwstaniem, wcieleniem i powrotem Chrystusa, ukazuje wydarzenie oparte na Bożej jedności. Mamy tu do czynienia z jednością w rozróżnieniu: wydarzenie to jest widziane przez nas z trzech różnych punktów widzenia i konstruuje się jako trzy zdarzenia rzeczywiście odrębne³⁹.

Z innego punktu widzenia można dostrzec w wydarzeniu Chrystusa, który powraca, więź łączącą zmartwychwstanie umarłych z nadchodzącym królestwem Bożym, spinającą eschatologię indywidualną z eschatologią społeczną. W czasie powrotu Chrystusa nie oczekujemy pojawienia się jednostki, ale swoistego „kontekstu życiowego” (*Lebenszusammenhang*) na czele z Jezusem z Nazaretu – przychodzącym w świetle Bożej chwały. Jest to wydarzenie nie tylko nagłe, ale także niemożliwe do umiejscowienia i zakreślenia, ponieważ obejmuje całe stworzenie (por. Łk 17,23-24: „Powiedzą wam: «Oto tam» lub: «Oto tu». Nie chodźcie tam i nie biegnijcie za nimi! Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci

³⁸ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, s. 363nn; tenże, *Bóg nadziei*, red. K. Góźdz, Lublin 2006, s. 34-39.

³⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, s. 674: „Die innere Verknüpfung, die zwischen Auferstehung, Inkarnation und Wiederkunft Jesu besteht, bringt die in in der Ewigkeit Gottes begründete Einheit des Geschehens zum Ausdruck, das doch für uns in diesen drei Hinsichten gegeben ist und in Gestalt dreier real unterschiedener Ereignisse”.

od jednego krańca widnokregu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego⁴⁰).

ZAKOŃCZENIE

Joseph Ratzinger wskazuje, że w procesie „oczyszczania” biblijnych pojęć nowoczesny i „rozumny” człowiek uznał wiarę w „koniec świata” i paruzję (podobnie jak zstąpienie do piekieł i wniebowstąpienie Chrystusa) za „załatwione⁴¹”. Słowo „świat” nie oznaczałoby bowiem fizycznej budowy kosmosu, lecz świat ludzki (historię ludzką), który dojdzie do określonego przez Boga końca. Kosmos nie jest jednak przypadkową areną ludzkiego życia i historii, które można by od niego oderwać i mogłyby one płynąć poza światem. Chociaż Biblia przedstawia rzeczywistości antropologiczne w obrazach kosmologicznych, to jednak wszechświat i człowiek nie są jakimiś dwiema oddzielnymi wielkościami, lecz wzajemnie do siebie przynależą. Biblijne orędzie o paruzji i końcu świata przedstawia „połączenie antropologii i kosmologii w definitywnej chrystologii” i ukazuje koniec „świata” w jego dwoistej, a zarazem jednej konstrukcji kosmosu i człowieka – w perspektywie jedności jako swego punktu dojścia. Kosmos i człowiek będą stanowiły jedność przez wejście w skład czegoś większego, w przewyższającą i obejmującą życie miłość.

Podobnie jak Moltmann, także Ratzinger zauważa, iż z biegiem czasu myśl o powtórny przyjsciu Chrystusa została zredukowana do pojęcia o sądzie („stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”). Trzeba jednak zaznaczyć, że kiedy powstawał symbol wiary, żywa była jeszcze pierwotna tradycja chrześcijańska i artykuł o sądzie rozumiano w ścisłej łączności z pełnym nadziei orędziem o łasce. To Jezus jest tym, który sądzi, co łączyło się z aspektem nadziei⁴².

⁴⁰ Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, s. 673-677; por. także: C. Naumowicz, *Rola Ducha Świętego w eschatologii w ujęciu Wolfharta Pannenberg*, „Studia Teologiczne” [Białystok–Drohiczyń–Łomża] 28 (2010), s. 67-79.

⁴¹ Także w teologii katolickiej, z innej perspektywy, podjęto takie próby interpretacji *eschatonu*, w których paruzja nie byłaby rzeczywistym wydarzeniem na końcu czasów, lecz już w indywidualnej śmierci i zmartwychwstaniu człowieka (chodzi o hipotezę zmartwychwstania zaraz po śmierci) zawarty byłby pewien element świata i historii, zmierzający do Boga. Por. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969. W dziele tym autor prezentuje swoją hipotezę zmartwychwstania w chwili śmierci, nie podkreślając idei końca historii. Zmodyfikowane stanowisko w odniesieniu do końca historii zawarł następnie w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, Freiburg 1982⁴, s. 91; por. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1994⁶, s. 289nn; L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 144-145.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 264-273; tenże, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, s. 160; tenże, *Jezus z Nazaretu*, t. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 295-310.

Paruzja jest przede wszystkim kulminacyjnym, definitywnym momentem w jedynym chrystologicznym wydarzeniu zbawienia w historii. Jest ona uwięzieniem wydarzenia Chrystusa i trzeba ją zintegrować z tajemnicą Jezusa. Uruchamia cały proces wypełnienia eschatologicznego – sąd, zmartwychwstanie, nowe stworzenie nieba i ziemi. Sama zaś istota powrotu Chrystusa jest niejednakowo ujmowana w refleksji teologicznej⁴³. Nie może ona być zredukowana, jak chciałby Barth, jedynie do ukazania tego, co w misterium paschalnym już zostało całkowicie spełnione w Jezusie Chrystusie. Nastąpiłoby bowiem sprowadzenie różniczenia rzeczywistych momentów jedynego wydarzenia chrystologicznego do poziomu wyłącznie subiektywnego i fenomenologicznego, jak to miało miejsce u Bultmanna. Motywacja oczekiwania paruzji w podtrzymywanej pamięci o Chrystusie jest u Bartha poprawna, lecz z niej wyprowadza on zbyt jednostronne podkreślenie przeszłości zbawienia wobec wypełnienia, które jeszcze jest oczekiwane.

Z kolei reakcja Moltmanna na redukcjonizm Bartha, szczególnie w „trylogii nadziei”, „przechyla” go w kierunku przyszłości, prowadząc do niedoceniań wymiaru wypełnienia już dokonanego w Chrystusie. W eschatologicznej chrystologii Moltmanna wydaje się, iż relacja krzyż – zmartwychwstanie zostaje poświęcona na rzecz relacji zmartwychwstanie – paruzja. „Przeszłość” krzyża zostaje zaciemniona przez „przyszłość Chrystusa”. W chrystologii, która jest podstawą eschatologii chrześcijańskiej, relacja między krzyżem, zmartwychwstaniem i przyszłością Chrystusa musi znaleźć swoją właściwą i zrównoważoną artykulację⁴⁴.

Zachowanie jedności i rozróżnienia między zmartwychwstaniem i paruzją, pomiędzy „już” i „jeszcze nie” wydarzenia chrystologicznego może się dokonać, nie pozostając jedynie w perspektywie *Christus solus*, lecz rozszerzając koncepcję paruzji na obszar trynitarny, eklezjologiczny, antropologiczny i kosmiczny. W takim integralnym ujęciu paruzja staje się wydarzeniem, które odnosi się zarazem i do „przyszłości Chrystusa”, i do przyszłości ludzkości, historii i całego stworzenia⁴⁵.

⁴³ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 867; G. Colzani, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Milano 2001, s. 70. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 383: „Co oznacza Paruzja, a tym samym koniec świata, tego nie da się ująć filozoficznie na podstawie relacji «teraźniejszej wieczności» do «przygodnego czasu», ale tylko chrystologicznie”.

⁴⁴ Por. R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia 1975, s. 140; H.G. Geyer, *Annotazioni alla „Teologia della speranza”*, w: *Dibattito sulla „Teologia della speranza”*, s. 56-109, tu s. 89n.

⁴⁵ Por. M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 2000², s. 242; G. Moiola, *L'escatologico” cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994, s. 75. Reasumuje K. Góźdź, *Paruzja*, w: *Jezus Chrystus ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 123-124, tu s. 123: „W sensie dogmatycznym paruzja stanowi zbawcze przyjście Boga, dopełnienie historii Jezusa Chrystusa, ludzkości, świata i Kościoła w Bogu. Jest też spełnieniem panowania Chrystusa nad wszelkim czasem oraz finałem pierwszego i jedynego przyjścia zbawczego, rozwijającym się już teraz”.

Ratzinger przypomina nauczanie św. Bernarda, według którego w czasie pośrednim poprzedzającym ostateczne przyjście Chrystusa i przemianę świata dokonuje się *adventus medius*, „przyjście pośrodku” – Chrystus przychodzi w swoim słowie, sakramentach (zwłaszcza Najświętszej Eucharystii), wydarzeniach (por. J 14,23). Szczególna koncentracja tego przychodzenia jaśniej w świętych, którzy na nowo ukazują znaczenie słów i miłości Chrystusa. W ten sposób świat przygotowuje się do definitywnego przyjścia na końcu czasów.

W „czasie pośrednim” zasadniczą postawą chrześcijańską jest czuwanie, które oznacza otwarcie na dobro, prawdę i Boga wśród niezrozumiałego często świata i pośród zła. Wewnętrzne napięcie chrześcijańskiego oczekiwania powinno charakteryzować także modlitwę. „Modlimy się o antycypację Jego odnawiającej świat obecności. Modlimy się w chwilach naszej osobistej udręki: Przyjdź, Panie Jezu, i wprowadź moje życie w obecność Twojej dobrotliwej mocy! Prosimy Go, żeby przyszedł do osób, które kochamy, albo które są przedmiotem naszej troski. Prosimy o Jego skuteczną obecność w Kościele”⁴⁶.

THE DEBATE ABOUT THE PAROUSIA OF CHRIST IN PROTESTANT THEOLOGY

Summary

The subject of the Second Coming of Christ at the end of time has aroused passionate debate in theological circles in the last decades. The emphasis on demythologisation in modern theology led to a certain scepticism about the Parousia. Some Protestant interpretations reduced the Parousia from the category of event to that of symbol (Bultmann, early Barth), while Moltmann defended the expectation of the Parousia. For Barth the content of “the future of Christ” is only an “unveiling” of what has already been achieved in the paschal mystery. But for Moltmann the category of “unveiling” needs the addition of that of a final and definitive “complement.” Both the unity of and the distinction between the “already” and the “not yet” of the Christ event can apparently be maintained by extending our understanding of the Parousia into the Trinitarian, ecclesiological, anthropological and cosmic areas.

⁴⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 309; por. tamże, s. 307-309.